



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 2 | 2008
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

Hagiografía, exégesis y la construcción de una identidad eclesiástica en el oriente cristiano

Héctor R. Francisco



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cem/8882>

DOI: 10.4000/cem.8882

ISSN: 1954-3093

Editor

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Referencia electrónica

Héctor R. Francisco, « Hagiografía, exégesis y la construcción de una identidad eclesiástica en el oriente cristiano », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 13 janvier 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/8882> ; DOI : 10.4000/cem.8882

Este documento fue generado automáticamente el 30 abril 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Hagiografía, exégesis y la construcción de una identidad eclesiástica en el oriente cristiano

Héctor R. Francisco

Introducción

- ¹ En este trabajo nos proponemos marcar algunas observaciones preliminares sobre la relación entre hagiografía y exégesis en la tradición cristiana siríaca en los albores de la conquista musulmana. En particular, analizaremos la aplicación de métodos del discurso exegético como uno de los mecanismos retóricos desplegados en las vidas de santos con el fin de dotar de sentido los acontecimientos contenidos en la estructura narrativa. Este tipo de análisis nos permitirá entender en qué medida la incorporación de referencias a la Biblia – que forman parte de un saber compartido por el autor y su eventual audiencia –, en el relato hagiográfico permiten la construcción de un significado concreto a un acontecimiento con el objetivo de dirigir al lector/audiencia en un sentido particular. Partimos del supuesto que uno de los objetivos de los textos hagiográficos generados por la Iglesia monofisita durante los siglos VI al VIII consiste en redefinir el carácter de la Iglesia – es decir construir una eclesiología – a partir del cambiante escenario político en el que aquella se integra. Redefinir la imagen de la Iglesia frente a los desafíos de la realidad política, exige reconstruir el principio de legitimidad que reviste a la autoridad eclesiástica y al mismo tiempo reafirmar lazos de solidaridad y obediencia frente a la interpelación de agentes externos. Así, el éxito del texto hagiográfico deriva en última instancia de su coherencia con una tradición que interpreta la historia en un sentido cristiano, esto es bíblico.
- ² Centraremos el análisis en dos obras relacionadas con la difusión de una jerarquía eclesiástica monofisita en Mesopotamia en la transición del Estado sasánida a los primeros califas. Se trata de dos hagiografías; las *Historia de Ahudemme* (en adelante HA) y la *Historia de Marutha* (HM). Ambas están contenidas en un único manuscrito proveniente del norte de Irak fechado en el siglo X ¹ y fueron editados por Nau en 1905 ². En ellas se relatan las vidas de dos obispos de Takrit y metropolitanos de la Iglesia

Oriente³, líderes de la Iglesia monofisita en el Imperio persa entre la segunda mitad del siglo VI y la primera mitad del VII⁴. Ambas historias se relacionan con el proceso de construcción de una Iglesia anticalcedoniana en el Imperio persa, el cual no parece haber sido lineal – y, por lo tanto, no podemos hablar de una estructura articulada hasta la segunda mitad del siglo VII – y su formación aparece íntimamente ligada a la lucha facciosa dentro de la Iglesia nestoriana. Esta disidencia aparece en primer plano en el contraste entre ambas Iglesias al comparar el carácter de los santos monofisitas con el modelo de obispo cortesano de las biografías nestorianas⁵.

- 3 En este mismo sentido, las referencias a Ahudemmehe en los testimonios independientes a la *HA* enfatizan su carácter intelectual ausente en aquella. Éstos lo relacionan con el movimiento disidente que surge dentro de la Iglesia nestoriana durante el patriarcado de Mar Yusuf (552-566) quien promueve el acercamiento entre la Iglesia nestoriana y el Shah Kushraw I como parte de la estrategia de este último para neutralizar la autonomía de la aristocracia persa. Las referencias anteriores a la composición de su *Historia* contrastan radicalmente con el contenido ascético de su biografía. En primer lugar, existe un fuerte desacuerdo entre las distintas fuentes acerca del origen y desarrollo de su carrera. Mientras que la lista de obispos asistentes al sínodo nestoriano de Seleucia-Ctesifón del 554⁶ lo menciona como obispo nestoriano de Nínive⁷, su biografía silencia deliberadamente el hecho, callando las circunstancias de su ordenación. Por otra parte, su biografía omite la mención de su exitosa participación en el debate entre monofisitas y nestorianos en la corte de Kushraw I, lo que conocemos por una escueta mención en la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso⁸. Por último Ebedjesú⁹ enumera una serie de tratados filosóficos atribuidos a Ahudemmehe, remarcando su estilo sutil y claro. Si la identificación entre el obispo nestoriano y nuestro Ahudemmehe es correcta¹⁰, cabría esperar indicios de estos datos en su biografía. Sin embargo, la *HA* parece presentar un escenario diferente. Se limita a narrar la misión evangelizadora entre las tribus árabes del norte de Mesopotamia, la fundación del monasterio de Mar Sargis en Beth arabaie y su martirio acaecido en el año 575 en la cárcel, acusado de instigar el bautismo de uno de los herederos al trono. El contraste entre la *HA* y las referencias diseminadas en otras fuentes históricas anteriores a su composición es un problema que hasta el momento no ha llamado a atención de los historiadores y que nos empuja a suponer el carácter marcadamente ficticio de la obra.
- 4 En cambio, la *HM* abunda en referencias concretas que permiten ubicar al santo en un contexto histórico mas preciso. Ésta se desarrolla en los tumultuosos años entre la última campaña persa sobre territorio romano, la contraofensiva del Emperador Heraclio y la invasión musulmana (626-640). En este contexto, el episcopado de Marutha sentó las bases de una reorganización de la Iglesia monofisita durante el período de persecución producido entre la muerte de Gabriel de Singara – médico personal de Kushraw II y protector de la Iglesia monofisita – y la invasión musulmana. Durante su episcopado se estrecha aún más la relación de la comunidad con sus correligionarios del Imperio Romano oriental y el afianzamiento de la autoridad del Patriarca Atanasio el camellero durante los primeros califas.
- 5 Es significativo que en ambas biografías los acontecimientos políticos encuentren escaso eco. El mismo F. Nau en su introducción a la edición se lamenta de la brevísima mención a la campaña de Heraclio en territorio persa y de la falta de referencias directas a la invasión árabe de Mesopotamia¹¹. A pesar de la ausencia de referencias explícitas a los acontecimientos contemporáneos, ambos relatos proveen interesante información acerca

de la desintegración de la monarquía sasánida y la invasión musulmana. Encerradas en los paralelos bíblicos desplegados por ambas biografías se encuentran insinuadas las claves que nos permitirán entrever las distintas reacciones de sus autores a los desafíos que presenta este cambiante contexto político. El trabajo del investigador constituye, pues, en captar las formas en las que dichas situaciones repercuten en el relato.

- 6 A partir de estas observaciones, nuestra atención se concentrará en la estructura narrativa, en particular el repertorio de alusiones bíblicas, pues en ellas cada autor da forma y sentido a la historia, seleccionando del pasado aquello que le es útil para la construcción de una tradición – entendida como imagen del pasado – que legitime posiciones en el presente. En resumen, proponemos encarar la lectura de las *HA* e *HM* no como testimonios directos de la situación de la Iglesia monofisita en Persia sino como documentos claves para entender la reacción de una comunidad en formación que debe generar su propio principio de legitimidad. En este sentido, la hagiografía sería la « toma de conciencia » de la Iglesia monofisita, es decir, una forma particular en la que se construye una identidad – en definitiva una eclesiología – y junto a él una concepción particular de la autoridad eclesial, de la vida cristiana y su relación con el poder « político ».
- 7 En contraposición al « occidente » bizantino, que desarrolló una eclesiología marcada por la identidad entre Iglesia e Imperio, del otro lado de la frontera romano-persa los cristianos aprendieron a convivir con un Estado no cristiano. En Constantinopla, la inseparable conjunción entre *romanitas* y *christianitas* constituyó el eje de la concepción de la Iglesia bizantina ¹². Esta conjunción se asentaba en la creencia en la existencia de una providencia divina que unía a ambas instituciones no como *dos poderes* enfrentados sino como dos funciones complementarias en el plan divino para el mundo. Sin embargo, esta perspectiva no era compartida por toda la cristiandad oriental. La Iglesia nestoriana dentro del Imperio sasánida desarrolló desde el siglo VI una concepción de la Iglesia que acomodaba su existencia al Estado zoroastriano. A diferencia de lo que ocurría en territorio bizantino, la Iglesia persa se acomodó a un contexto político en el que Estados no cristianos – primero zoroastriano, luego islámico – servían como el garante neutro, gracias al cual la Iglesia encuentra el marco para su existencia ¹³.
- 8 Ambas eclesiologías suponen una polaridad de posiciones que enfrenta dos actitudes diferentes en cuanto a la relación entre Iglesia y Estado. La primera, nos propone lo que podríamos (no sin reservas) llamar la actitud « oficial » de la Iglesia Bizantina ¹⁴, la otra se adapta a una monarquía ajena a la Iglesia en la cual, sin embargo, se apoyaba. Pero ambos casos expresan una misma concepción providencial del Estado como soporte de la Iglesia, asentada en la concepción paulina de la legitimidad divina de todo poder secular. Tanto la Iglesia bizantina como la « nestoriana » encontraron su identidad en el marco de ecumenidades contrapuestas – Bizancio, la Persia sasánida, el califato –, y desarrollaron diferentes formas de asimilación a esas ecumenidades, encontrando en ellas su propia legitimación. En esencia fueron Iglesias cortesanas, una de un rey cristiano, la otra de uno « pagano ».
- 9 A diferencia de bizantinos y nestorianos, otras jerarquías sectarias cristianas abordaron el problema de su legitimidad sin apelar a los poderes seculares. Este es el caso de la Iglesia monofisita, la cual desde mediados del siglo VI empieza a tomar forma en ambos lados de la frontera romano-persa. Desde su origen, la Iglesia monofisita se enfrenta al dilema de la clandestinidad. Sus obispos, exiliados o fugitivos en el Imperio romano mantienen una extensa actividad misional y organizativa, resistiendo la persecución instigada por la

Iglesia calcedoniana. Una consecuencia lógica fue la entrada de misioneros en el imperio persa, quienes lograron atraer algunos obispos disidentes al monofisismo, constituyendo una activa minoría en el norte de Mesopotamia. La particular forma de expansión de la Iglesia monofisita le confirió un marcado carácter regional y rural, donde los monasterios jugaron el papel de centros de difusión y administración, lo que condicionó su estructura jerárquica y su relación con las formas políticas del mundo oriental. Este es el contexto en las que se insertan la HA y la HM.

Exégesis tipológica y vidas de santos

- 10 Antes de empezar con el análisis específico de nuestras fuentes debemos hacer un breve esbozo de las principales características del segundo género literario que nos ocupa, esto es, la exégesis bíblica. La tradición exegética siríaca se caracteriza por el desarrollo de un repertorio de elementos simbólicos de los cuales se destacan la alusión tipológica y las cadenas de citas bíblicas. La alusión tipológica es una herramienta retórica común en la exégesis que puede ser definida como una estrategia que interpreta la historia « a la luz de su consumación en Cristo » y encuentra « evidencias de la verdad del Nuevo Testamento en el Antiguo testamento »¹⁵. En el imperio persa, la tradición exegética predominante combinaba los métodos de la « escuela » antioquena y la tradición específicamente semítica, en especial Efrén de Nísibis y Aphraat el sabio Persa. Mientras que la primera enfatizaba una aproximación histórico-literaria minimizando toda conexión entre el pasado veterotestamentario y la vida de Cristo ; la segunda se revelaba marcadamente cristocéntrica conectando ambas partes de la historia bíblica en una continuidad en la que el AT se transformaba en un misterio simbólico (*raza*) que prefiguraba la vida de Cristo. A pesar de que existen obvios vínculos entre ambas formas de exégesis, en especial en el uso de la tipología bíblica, la tradición siríaca aparece cargada de elementos poco desarrollados en la exégesis teológico-filosófica griega y latina. Varios elementos de la particular forma de aproximación al texto bíblico dentro de los padres siríacos de los siglos IV y V encuentran paralelos en una tradición intelectual asentada en el judaísmo y la patrística de los primeros siglos. Esta configuración particular de la exégesis siríaca enfatiza la interpretación de las escrituras como una manifestación simbólica. Este simbolismo permite al lector ubicar los hechos narrados en un contexto comprensible en la medida que los modelos bíblicos dotan a los acontecimientos de un marco que los hace comprensibles. Por eso, la exégesis en tanto es un intento de obtener un significado de un texto a partir de los datos ofrecidos en/fuera de él, permite al autor poner la historia al servicio de una verdad de fe. La historia bíblica es leída a la luz de la historia de salvación, en la cual la encarnación representa el acontecimiento central sobre el que se organizan los hechos y por los cuales deviene en tipología. Así se produce una compleja continuidad entre historia y verdad escriptuaria.
- 11 Por otra parte, el texto bíblico carece, tanto en su letra como en las formas de lectura, de un sentido definido. El texto bíblico era, para el exegeta, polimorfo y no asumía una forma textual única. Su autoridad no se basaba ni en su uniformidad ni aparente coherencia sino en su carácter variable. En este sentido, la autoridad de un texto derivaba en última instancia del reconocimiento de su capacidad para definir « lo divino » por parte de una comunidad y, en consecuencia, su interpretación era una actividad divinamente inspirada. En otras palabras, la exégesis era también una actividad que permitía resignificar el texto, incluso remodelarlo en su forma textual, lo que acentuaba su carácter polimorfo¹⁶.

12 Este recurso se adaptó en la hagiografía para insertar la narración en el marco histórico más amplio de la economía de salvación, lo que implicaba muchas veces reordenar o directamente recrear eventos para lograr el paralelo. Sin embargo, este recurso permanece implícito dejando a su audiencia la posibilidad de decodificar los paralelos. Una de las excepciones a esta tendencia es la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Cirros en la cual los paralelos bíblicos se insertan en el relato de una manera muy particular de tal modo que uno se convierte en la clave interpretativa del otro, generando una continuidad entre ambas. Por cierto, una conexión entre texto hagiográfico e historia sagrada llevan implícitas las lecturas que hace el hagiógrafo de la Biblia y qué formas de exégesis aplica¹⁷.

13 En conclusión, la interpretación figurativa de la exégesis en lengua siríaca depende del acceso a una clave hermenéutica que está fuera de la conexión normal entre eventos. La finalidad de la figuración es aprehender la cualidad imitativa de un texto. Si trasladamos esto a un contexto hagiográfico, encontramos que los personajes son incorporados a un contexto más amplio, en el que la Biblia funciona como paradigma sobre el que se modela el relato hagiográfico. Referencias y personajes de la historia sagrada funcionan como arquetipos¹⁸ que permiten a los lectores entender la naturaleza del relato. Por lo tanto, la trama ficcional y no la historicidad de los hechos confieren a la hagiografía de un carácter de verdad.

La tipología bíblica en las Vidas de Mar Ahudemme y Mar Marutha

14 En este punto nos concentraremos en la aplicación de la tipología bíblica en las *HA* y *HM*. Ambas historias utilizan un repertorio de imágenes que les es común pero de manera sensiblemente diferente. De cada una de ellas se desprenden distintas respuestas a la cuestión de la autoridad eclesial y de la Iglesia en tanto comunidad de fieles. Para esto analizaremos dos aspectos concurrentes en ambas hagiografías. En primer lugar la percepción del poder episcopal y la comunidad de fieles. Ambos son contruidos a partir de una continuidad histórica asociada a las figuras de la historia bíblica. En segundo lugar analizaremos los episodios relativos a la fundación de comunidades monásticas en el desierto y su relación con la conversión de las tribus árabes. En cada caso las imágenes utilizadas adquieren una especificidad que, creemos, se relacionan con un cambio en la percepción de la Iglesia que responde a la transformación del escenario político.

15 Veamos el repertorio de imágenes bíblicas aplicadas en la definición de la autoridad episcopal. Nuestro punto de partida es el prefacio de la *HA*, en el que se desarrolla una breve declaración cristológica. A diferencia de otras declaraciones contenidas en hagiografías del período, poco hay en ésta que pueda identificarse con los conceptos teológicos en debate a fines del siglo VI ni con una profesión de fe monofisita. En su lugar la *HA* se limita a ordenar cronológicamente los principales episodios de la vida de Cristo desde su encarnación hasta la resurrección. Esta lectura histórica de la vida de Cristo se relaciona directamente con las formas más arcaicas de la cristología en lengua siríaca, en especial con la desarrollada por Aphraates. La vida de Cristo es interpretada como una soteriología simbólica que permitirá al autor establecer paralelos históricos que conectan historia sagrada y la vida del santo en una continuidad. Esta introducción enfatiza el carácter modélico de la vida de Cristo quien ha liberado al hombre de la *servidumbre de Satán*¹⁹ y que por medio de la cruz, *arranca providencialmente el árbol de la trasgresión de Adán*²⁰. En la tradición siríaca, la imagen de Cristo como un segundo Adán y la oposición entre árbol de la vida²¹, como símbolo de la caída, y la cruz, como el símbolo de la redención, representan la forma en que se expresa una concepción cíclica de la historia.

Por medio de ella, cada acontecimiento histórico encuentra su paralelo en el pasado. Este puente que une ambas fases de la historia sagrada – es decir el Antiguo y Nuevo testamentos – se extiende a la vida del santo para sostener su propia concepción de la Iglesia volcada hacia la ascesis y el martirio. Como veremos, una particular conjunción de cadenas de citas (o paráfrasis) bíblicas y la tipología intertestamentaria se incorpora al relato hagiográfico como metáfora de la vida cristiana ²². Así la introducción permite definir al santo en una suerte de continuidad histórica transformándolo así en un eslabón más en la historia sagrada. Para el autor, el presente constituye una etapa de aquella en la que, Dios *suscita a los santos de generación en generación que disipan las tinieblas, por sus acciones famosas... y marcan el camino que marcharemos* ²³. Esta conexión se ve enfatizada en el vocabulario empleado, pues la historia bíblica penetra la vida del santo transformándose en signo (*rushma'*) ²⁴ contenido en aquella, mientras que el santo encuentra su prefiguración en la vida de Cristo y forma parte del plan divino al convertirse en su imagen (*zalma'*) ²⁵. Por lo tanto, no se trata de simple imitación sino en la continuidad histórica en la que acontecimientos históricos se interpenetran y dotan mutuamente de sentido, manteniendo la independencia de ambos episodios.

- 16 Por otra parte, la HA dedica un espacio muy importante a la evangelización de las tribus árabes instaladas desde el siglo V en la región de Beth arabaie, ubicada entre el Tigris, Nísibis y las montañas de Singara ²⁶. En su conversión juega un importante papel la fundación del monasterio de San Sergio en el desierto. Ya ha sido estudiada la íntima relación entre las tribus evangelizadas por Ahudemme y el culto a San Sergio cuyo santuario principal se hallaba en Rusapha en territorio romano ²⁷. Ahudemme construye un santuario a San Sergio en el desierto interior de Mesopotamia cumpliendo una importante función en el refugio de los viajeros ²⁸. En el largo relato de la misión de Ahudemme entre los árabes, el autor desarrolla imágenes adaptadas de la Biblia que enfatizan su carácter apostólico y a la vez ascético. Nuevamente, las imágenes cristocéntricas predominan a partir de una lectura muy particular del texto sagrado :

Y luego de haber recibido el don del gobierno del sacerdocio [esto es el episcopado] que lo consagra y del santo evangelio del Mesías, él desea vivamente sufrir por el Mesías y caminar por las huellas de los apóstoles santos. Y cuando escrutó los mandamientos del Mesías, encontró muchas (cosas) que el Mesías había recomendado y enseñado a los apóstoles santos. Sobre todo esto: « Id, haced discípulos y asentad a todas las naciones », y este santo discurso dado al mayor de los apóstoles « apacienta mi rebaño » y « Cuál es el siervo fiel y sabio que el amo ponga sobre los hijos de la casa (domésticos) para que de su parte a sus sirvientes » y aquellos talentos que el amo ha dado a sus sirvientes y de los cuales ha exigido intereses... ²⁹.

- 17 Este fragmento presenta un encadenamiento de paráfrasis bíblicas que evidencia el esfuerzo del hagiógrafo para ubicar la tarea del santo en un contexto inteligible para su público. Empezando por la prescripción de Mt 28, 19 agrega extractos de Jn 21, 16-17, Lc 12, 42 y Mt 25, 14-30. Todos ellos forman parte de un repertorio tradicional de imágenes que definen un modelo episcopal (pastor y siervo fiel). Esta cadena de citas no constituye una novedad ya que tanto en la tradición griega como en la siríaca (Aphraates y Efrén) constituyen tópicos recurrentes de las apologías episcopales. Lo verdaderamente novedoso es la manera en la que construye esta cadena de citas y la libertad con la que el autor hace uso de la Biblia. Para alcanzar el efecto deseado, el hagiógrafo cambia de manera deliberada el texto sagrado con el objeto de inducir al lector hacia una interpretación en particular. Como ejemplo nos detendremos en un juego de palabras muy particular en la primera de las referencias del fragmento anteriormente citado. El

fragmento en cuestión parece evocar las palabras de Jesús en Mt 28, 19 « *Por tanto, id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándoos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo* »³⁰. Pero una lectura atenta nos permite notar que en la HA se introduce un notable cambio de palabras. El manuscrito analizado por F. Nau en 1904 cambia el verbo ‘*a^emad*’ (bautizar) por la lectura alternativa ‘*a^emar*’ (asentar, poblar)³¹. El moderno editor lo corrige suponiendo un error del copista para hacerlo coincidir con el texto Peshitta de Mateo. Sin embargo, no resulta exagerado pensar que la diferencia no se debe al error del copista sino a un deliberado juego de palabras por el que se enfatiza el carácter ascético de la vida cristiana al asociar la idea del bautismo y el asentamiento. Esta lectura se sostiene en el hecho que el verbo ‘*a^emar*’ nos remite al vocabulario monástico. Entre sus múltiples significados se encuentra la fundación de un monasterio – en particular un cenobio o « *umra* »³². Por lo tanto, podemos deducir que el juego de palabras es una estrategia conciente del autor para resignificar el texto bíblico y, a partir de él colocar en contexto específico la fundación del monasterio de San Sergio en el desierto. Por medio de este sutil cambio el autor puede asociar al santo con el Evangelio y, de esta manera, transformar al santo en apóstol. En suma, el monasterio y la conversión de los nómades se convierten en un acontecimiento integrado en la historia sagrada al transformarse en mandato apostólico.

- 18 La otra figura importante dentro del fragmento es el empleo del término *emme*’ – equivalente al castellano « gentiles » o « naciones » – que posee una importante carga semántica en la tradición siríaca. En su insuperable trabajo sobre las imágenes simbólicas de los padres siríacos de los siglos IV y V, Robert Murray destaca el valor que en Aphraates, Efrén e Isaac de Nínive adquiere este término, asociado a la concepción de la Iglesia como « nuevo Israel ». Esta interpretación, ampliamente utilizada en la polémica antijudía, se asienta en la consideración paulina de los judíos como la nación « según la carne » que han sido reemplazados por un nuevo Israel espiritual – i.e. la Iglesia de los gentiles. Con la aplicación del inusual término *emme*’ al referirse a los árabes, el hagiógrafo construye un paralelo entre su narración y la historia bíblica que complementa el paralelo anterior. En este caso el autor encadena distintos fragmentos bíblicos (salmos 66 y 67 complementados por Ef 2, 14) en un conjunto coherente que incorpora la narración en un contexto específico e inteligible para su eventual audiencia :

Cuando el santo Mar Ahudemme emprende este camino apostólico [...] empieza el salmo LXVII³³, que el bienaventurado David como en el nombre del apóstol decía así: « Señor ten misericordia de nosotros » con el resto del salmo. Es con ese propósito e intención que los santos apóstoles han cantado este cántico sagrado, para rogar a Dios que esté con ellos y les ayude en la prédica del evangelio, para que ellos conozcan los caminos del Señor y que las naciones conozcan su liberación³⁴ de los enemigos espirituales que derrota al liberar su carne³⁵, según las palabras del bienaventurado Pablo³⁶.

- 19 En la tradición exegética siríaca, los salmos 66 y 67 forman parte del repertorio de alusiones aplicadas al reemplazo del « viejo Israel » por la Iglesia de los gentiles. El autor de la HA inserta este repertorio con la intención de inducir a una interpretación particular de conversión de los árabes. Éstos *bárbaros* y *homicidas* son quienes³⁷, por la acción apostólica del santo, se transforman en modelo de la Iglesia de los gentiles. Es de notar también que esta Iglesia modélica a la que pertenecen los árabes se nutre de un significado ascético mediante la integración a la cadena de Ef 2, 14. Por medio de ella, la liberación de los gentiles anunciada por el salmista adquiere dos significados complementarios. En primer lugar, la relación entre la vida cristiana – simbolizada en el

camino apostólico del santo – y el nomadismo de los árabes. En segundo lugar una lectura de la conversión entendida como « *liberación de los enemigos espirituales* » (es decir ascesis) que consiste en la práctica de una serie de virtudes : caridad hacia los pobres, la limosna hacia los monasterios, el ayuno y el celo por la ortodoxia. En este *camino* los árabes sobrepasan al resto de los cristianos transformándose en paradigma de virtudes cristianas ³⁸.

- 20 No queremos concluir el análisis del modelo propuesto por la HA sin referirnos al relato de su martirio. En este caso la narración propone una polaridad asentada sobre modelos del nuevo testamento en el cual no sólo Cristo sino que también Juan el bautista son los arquetipos que prefiguran al santo, mientras que el *impío herodes* ³⁹ y los *enemigos de toda justicia y en especial de la santa Iglesia* ⁴⁰ – paráfrasis que alude, con toda probabilidad a los nestorianos en la corte del Shah – constituyen el extremo opuesto. El objetivo central del episodio del martirio es demostrar la superioridad de la providencia divina sobre la acción humana. Para esto el martirio adquiere un doble sentido, por un lado es un don que Dios concede a quienes siguieron fielmente su camino ; y en segundo el deseo del santo por la entrega voluntaria que da testimonio del mensaje cristiano. Por supuesto, este « testimonio » no se reduce al simple hecho de la muerte del santo sino al carácter de su muerte. El orden de los elementos en la estructura narrativa enfatiza los paralelos entre la pasión de Cristo y el martirio de Ahudemme ⁴¹, elemento recurrente en la literatura martirológica. Sin embargo, la muerte de Ahudemme excede el paralelismo de los martirologios clásicos al agregarle una dimensión soteriológica. La entrega del santo, la cual es equiparada a la entrega voluntaria de Cristo en la cruz, a causa de la *transgresión de Adán* ⁴², es parte inseparable de su misión episcopal, enfrentando la muerte para la iluminación de su rebaño.
- 21 Por otra parte, el segundo paralelo bíblico, la asociación con Juan el bautista, resulta más problemático. Al comparar ambas muertes, el hagiógrafo asigna a la historia una significación complementaria. La muerte del mártir es una victoria de la Iglesia sobre el rey impío. Sin embargo, la estructura de la narración es forzada para generar en su audiencia un efecto particular. Este efecto se percibe que la arquitectura de la secuencia narrativa produce un encadenamiento de hechos : su muerte, su decapitación *post-mortem* y la conservación milagrosa de sus restos. La secuencia concluye con la referencia bíblica que establece el paralelo entre la figura del santo y la de Juan el Bautista :
- Pues esto [es decir, la decapitación del santo] recuerda a aquel que no ha tenido igual entre los hijos de mujer ⁴³ digo Juan el bautista, un signo (*rushma*) de la muerte de este se encuentra en este hombre admirable. Como la cabeza de San Juan fue cortada por orden del impío Herodes, ellos cortaron la cabeza de san Mar Ahudemme ⁴⁴.
- 22 Un vínculo une ambas decapitaciones, una (la de Juan Bautista) es un signo (*rushma*) extraído de la historia bíblica, que penetra la otra (Ahudemme) y la dota de un sentido claramente político. El paralelo bíblico se encuentra ahí para asociar la victoria del bautista con la del santo sobre el monarca. Ahudemme como Juan, es decapitado por orden de un rey cruel y tiránico pero su muerte se transforma en una victoria frente al opresor. No obstante, en esta vinculación hay un elemento particular, la decapitación *post-mortem*, que requiere algunas observaciones. Este evento conduce al lector a desvincular la muerte del santo con la decisión real. En esto juega un papel fundamental una particular secuencia de acontecimientos introducida en el martirio de Ahudemme que carece de ecos en la tradición historiográfica siríaca ⁴⁵. La notable discrepancia nos

lleva a preguntarnos. Cuál es la razón por la que el autor de la *HA* ubica la decapitación del santo después de su muerte? Sin duda, el ordenamiento de los hechos supone un presupuesto importante para el narrador. Una explicación posible es que una muerte natural, y no la ejecución por orden del rey, es indispensable para la comprensión de su historia. En efecto, éste acepta el martirio, lo controla, lo desencadena, pero su muerte no es provocada por el rey sino que es una muerte anunciada por Dios. Por lo tanto, desvincular la decapitación del santo de su muerte resalta la victoria del mártir frente a un rey impotente.

- 23 En conclusión, en el episodio de la muerte del santo los paralelos bíblicos y la particular forma de ordenar el relato confieren a la función episcopal un significado concreto. La corona del martirio llega como resultado de la voluntad de un poder superior y, en consecuencia, lo libera del poder de los hombres, reduciendo a impotencia a la autoridad del rey. Este se construye como un « nuevo Herodes » prototipo del rey tiránico y de sus cómplices (los herejes) transformados en instigadores de la maldad. Frente a ellos, el obispo, cabeza y símbolo de la Iglesia triunfante, redime a su comunidad por medio de su muerte. Este tipo de oposición es un elemento común en la literatura de mártires y ha sido estudiada para los martirologios romanos del siglo III y IV ⁴⁶. Pero en este caso no es la oposición entre la comunidad cristiana y los rituales de consenso paganos de la Roma preconstantiniana las que articulan el relato. Nos encontramos frente a otra estructura de poder, la corte sasánida, zoroastriana donde reside el Patriarca nestoriano. La muerte del santo representa la antítesis entre la corte y la Iglesia y reafirma la oposición de una comunidad perseguida, reclamando la victoria sobre sus opresores. Es una Iglesia extraña a los poderes de este mundo, asentada en sus santos carismáticos (ascetas, apóstoles y mártires) y es en este sentido que la figura de Cristo, los apóstoles y Juan el bautista operan como « signos » que moldean la imagen del santo. En conclusión el autor de la *HA* nos presenta un modelo carismático de autoridad eclesiástica que responde a las necesidades de una Iglesia que debe enfrentar al cuestionamiento de su legitimidad e identidad. Su historia intenta resolver el dilema de toda disidencia religiosa ¿cuál es el principio por el que se define la autoridad?
- 24 La *HA* intenta resolver el dilema por medio de la construcción de una identidad cristiana asociada a la autoridad carismática de su obispo. A partir de ella, la Iglesia monofisita se construye como una Iglesia autocéfala y regional, distribuida a lo largo de las aldeas del norte de Mesopotamia y las tribus nómades del desierto vecino que se oponen radicalmente a las comunidades urbanas y, en especial, a la corte. Un obispado de origen monástico articula esta red a través de la acción misionera que opone una base de poder paralela. Por eso, la recurrencia a una imagería ascético-escatológica puede interpretarse como el reflejo de la tensión entre una Iglesia « institucional » y urbana, con acceso a la corte y legitimada por ésta y una Iglesia disidente y carismática cuyo destino final no se encuentra en los poderes del mundo (ni Roma ni Persia) sino en tránsito hacia un reino escatológico. Esta tensión se refleja en la presentación que hace Ahudemmehe frente al Shah : *Mi nombre es Ahudemmehe y por gracia de nuestro Señor Jesús el Mesías, no tengo país, ni ciudad, ni familia porque « nuestro servicio estará en el cielo »* ⁴⁷.
- 25 Esta concepción ascética y carismática de la comunidad eclesial expresada por la *HA* encuentra en la *HM* sensibles modificaciones. En ella, los elementos carismáticos son reemplazados por otros que reflejan la situación de una comunidad que se ha estabilizado. En comparación con la *HA*, la *HM* está compuesta en un estilo más próximo a las hagiografías helenizadas; de hecho, la abundancia de palabras y expresiones

transliteradas directamente del griego demuestra que su autor poseía un apropiado manejo de él y de la tradición teológica helenística. Además, la *HM* muestra un paradigma distinto de obispo, en el cual no se enfatiza al asceta y mártir sino su dimensión pastoral. Marutha es, ante todo, un maestro y organizador, legislador y pastor de su rebaño. Por eso, las referencias bíblicas se desplazan de Cristo y los apóstoles, hacia el Antiguo testamento, en especial el patriarca Abraham. Su contexto de producción muestra que el clima para la Iglesia monofisita en Persia ha cambiado radicalmente. Se puede observar una transición hacia una concepción del santo como *prototipo* (*tpnkh'*) de salvación, no como mártir sino como un ejemplo de vida tanto para laicos como para clero y monjes. La esencia de su acción pastoral se desarrolla en la enseñanza y la organización de las comunidades urbanas aún dispersas por Mesopotamia, carentes de una estructura estable e incluso de una identidad claramente separada de la Iglesia nestoriana⁴⁸. Tanto la estructura como la imagen de su líder se han transformado. La incorporación de la dimensión del santo como organizador y legislador sin embargo, mantiene un sentido ascético de continencia, vigiliat, ayunos y oración que aparecen como los valores de una Iglesia constituida por una amalgama de ciudades, comunidades rurales y campamentos beduinos articulados por monasterios. En qué medida esta característica particular de la Iglesia monofisita constituía una necesidad o una opción consciente? Una explicación posible es que el status semiclandestino de la Iglesia monofisita, tanto en Persia como en Roma condicionó la residencia urbana del obispo. Sin embargo, esta explicación no es suficiente. Entendemos que se trata de una concepción de la Iglesia y de su autoridad en donde el principio del poder carismático de los monjes reemplaza al de los obispos cuyo origen se encuentra en las elites urbanas y en el reconocimiento de la corte.

- 26 Nuevamente, esta percepción de la comunidad monofisita se desprende de la particular forma en la que el autor manipula las citas bíblicas. Tomaremos el ejemplo del elogio de la ciudad de Takrit. En ella, la ciudad, gracias a su obispo y sus buenas obras, se ha convertido en *nación santa, pueblo liberado y reino sacerdotal*⁴⁹. Esta expresión no es un simple elogio formular sino una paráfrasis de I Pe 2, 9 que contiene elementos adicionales que lo articulan con Éx 19, 6⁵⁰. Ambos versículos se encuentran a menudo relacionados en la tradición exegética oriental. La conjunción de I Pe 2, 9 y Ex 19, 6 desarrolla el motivo de la *translatio* del título de « pueblo elegido » del Israel « según la carne » a la Iglesia de los gentiles. Esta lectura está presente en Aphraates, quien incluye I Pe 2, 9 en una cadena de exposiciones bíblicas por la que demuestra que la Iglesia de los gentiles es el « nuevo Israel ». Sin embargo, la tradición exegética oriental había eludido deliberadamente profundizar dicha conexión para desvincular la naturaleza de la comunidad cristiana de la interpretación política de 1 Pe 2, 9. Un ejemplo de esta operación la encontramos en Efrén quien, al comentar Ex 19, 6 desconoce la relación con I Pe 2, 9 y prefiere la traducción forzada de la versión canónica de la Peshitta, la cual permite una lectura despolitizada al traducir la expresión hebrea *Mamelakhath Kohenym* (literalmente « sacerdocio real ») por *malkutha WaKahane'* « reino y sacerdotes » que enfatiza la separación entre funciones sacerdotales y reales⁵¹.
- 27 En este caso, la *HM* se aparta de esta concepción que distingue poder sacerdotal y poder secular para concentrarse en el carácter político de la comunidad cristiana y su sacerdocio. La paráfrasis de 1 Pe 2, 9 reemplaza la traducción Peshitta *Damekahana Imalkutha* « oficiando el sacerdocio para el reino » por una traducción literal de Ex 19, 6 *malkutha Kohenya* « sacerdocio real » que se corresponde mejor con las versiones hebreas y griegas – *Mamelakhath Kohenym* y *basileion ieráteuma* respectivamente. Esta conjunción

de 1 Pe 2, 9 y Ex 19, 6 desconocida en la tradición siríaca permite entender al sacerdocio en su función política. Para el autor, el sacerdocio cristiano no es un sacerdocio ajeno a los poderes seculares oficiando para un reino ultramundano sino la consumación de la Iglesia como reino en la tierra. Así entendida la comunidad monofisita se comprende como comunidad política bajo la autoridad de su obispo ⁵².

- 28 Por otra parte, luego de la muerte de Kushraw II ⁵³, Marutha es ordenado obispo de Takrit y del oriente por el Patriarca monofisita Atanasio. En la larga apología de su misión episcopal, se destaca la fundación del monasterio de Mar Sargis ⁵⁴ por el cual *fue pacificado todo el País de los ríos, pues estaba ubicado al centro* ⁵⁵. Nuevamente, el autor recurre a la cadena de citas para describir al monasterio :

Este monasterio es la montaña de Sión que está al extremo del sur y la ciudad del Gran Rey, en el palacio – es decir en los monasterios- en el cual están los hombres con coraje ; Dios ha hecho conocer su fuerza ⁵⁶. Porque un hombre poderoso, nuestro santo padre que está entre los santos, lo ha fundado y establecido. Se encuentra en el salterio sobre esto « Grande es nuestro señor y es alabado grandemente en la ciudad de Dios y la montaña santa y alabada, alegría para toda la tierra ⁵⁷ ».

- 29 Y agrega

Este es el monasterio de nuestro padre donde Dios es alabado grandemente y en el cual se regocija todo el País de los ríos. Por la providencia divina proyectó construir y lo estableció al medio del País de los ríos, entre el Tigris y el Eufrates, para ser alegría y para la salvación de muchos. Con David alabaremos y diremos « Canten al Señor un nuevo canto, porque el ha hecho una cosa admirable » y « El Señor ha mostrado su salvación, reveló su justicia ante las naciones » y « Todas las naciones de la tierra han visto la salvación de nuestro Dios » ⁵⁸. Diremos con el profeta Isaías « Las islas y sus habitantes alabarán al Señor, el desierto y sus aldeas se alegrarán ⁵⁹ » y todo el resto que se dice en el canto ⁶⁰.

- 30 Esta cadena no debiera ser entendida como mero despliegue de erudición bíblica, sino como el producto de una concepción de la función del monasterio en la sociedad ; función que se encuentra anclada en la exégesis. Los salmos 47 y 97 pertenecen al grupo de salmos que evocan la realeza divina y la salvación de Israel por Dios – junto con los salmos 93, 96, 98, 99. La tradición exegetica relaciona al salmo 47 – el canto de los hijos de Coré – con la alabanza a Dios luego del fallido sitio de Jerusalén por los asirios ⁶¹. En él, Dios ha prometido su protección a Israel en tanto estos mantengan su confianza en Dios. Este pacto entre el pueblo elegido está simbolizado por su montaña sagrada de Sión ⁶². Por otra parte, el salmo 97 encuentra su inspiración en el deuterio Isaías, en el que desarrolla la promesa de la liberación a los Israelitas en la cautividad de Babilonia en tanto mantengan su fe.
- 31 El autor de la *HM* demuestra aquí su manejo de la tradición exegetica que vincula ambos salmos y lo aplica a la caracterización del monasterio de San Sergio. Éste se transforma en la montaña sagrada (Sión) lugar del pacto entre Dios y su pueblo, lugar de resistencia y promesa de la salvación frente a las naciones. La doble conexión Israel-Iglesia monofisita y monasterio de San Sergio-Monte Sión reivindican el status de la Iglesia como comunidad elegida, que se articula en torno a su centro monástico y al clero relacionado a él. Este paralelo confiere a la comunidad un sentido plenamente político en tanto Dios ha mantenido su promesa de sostener a su pueblo. Para el redactor, el monasterio adquiere un simbolismo central en la construcción de la comunidad, como garante de esa relación, en tanto el sacerdocio ligado a él se construye bajo el modelo del sacerdocio israelita. Por lo tanto, la comunidad existe en tanto existe su sacerdocio, personificado en la figura de

su obispo. Éste es la columna que sostiene la comunidad, su identidad y en última instancia, su existencia.

A modo de conclusión

- 32 Como anticipamos en la introducción de este trabajo, la incorporación de referencias bíblicas responde a la intención del autor de expresar su propia interpretación de los acontecimientos en la narración. En este sentido, la Biblia se transforma en metáfora de la historia al proveer de una hermenéutica de ella. Esto nos conduce a un problema apenas esbozado en estas páginas. Cuál era la eventual audiencia de dichos textos? Como dijimos, la particular forma de construir los relatos implican una serie de « saberes compartidos » entre autor y su audiencia lo que implica postular que las *HA* e *HM* pertenecen a una literatura dirigida a círculos monásticos. En efecto, estas narraciones pertenecen a un género didáctico dirigido a recrear una imagen del sacerdocio que contrasta claramente con el clero nestoriano, compuesto por hombres procedentes de familias influyentes en la corte; los mismos que escandalizaban al autor de la *HM con cantos y dulces melodías*⁶³ formaban parte de una Iglesia moderada en sus costumbres que rechazaba las excentricidades ascéticas de sus vecinos monofisitas, y que se integraba en la corte del Shah a través de una elite mundana y parcialmente iranizada⁶⁴. En cambio la Iglesia monofisita se percibía a sí misma como heredera de la tradición rigorista de los siglos V y VI, regionalista y celosa de la autonomía del clero local. En suma, se convierte en un « nuevo Israel espiritual » que reemplaza al « Israel según la carne » de la corte. La Biblia proveyó las herramientas que le permitió reconstruir su historia y al mismo tiempo ejercer un control sobre ella.

NOTAS

1. Add. 14 645. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts of the British Museum*, t. 3, p. 1111 y 1113.

2. PO III, p. 7-95.

3. El Metropolitano de Oriente era el obispo primado de la Iglesia en territorio sasánida. En la Iglesia monofisita éste Metropolitano estaba bajo la autoridad nominal del Patriarca de Antioquía pero mantenía especial autonomía.

4. De acuerdo con los datos aportados en la misma *HA* su fecha de composición puede ubicarse en una época posterior al ascenso al trono de Kusras II (590-628), mientras que para la *HM* compuesta por Denha, sucesor de Marutha, podemos fijar una fecha cercana al año 650.

5. Un ejemplo típico de este tipo de hagiografía es la biografía de uno de los grandes personajes de la corte sasánida, el Patriarca Mar Aba. Su vida nos muestra a un hombre mundano y culto, capaz de expresarse tanto en griego como en siríaco y persa. Pero también este paradigma de hombre culto – tanto en la *paideia* griega como en la cultura oriental – representa a la vez la incorporación de la jerarquía nestoriana a la corte, y con ella, el progresivo control de la monarquía sobre la vida interna de la Iglesia. P. BEDJAN, *Histoire de Jabalaha et de trois autres patriarches*, París, 1895, p. 206-274.

6. J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens*. París, 1902, 109 y 366.
7. Si aceptamos la identificación que propone Nau entre el obispo de Nínive y nuestro santo.
8. E. W. BROOKS, *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia*, París, 1935-1936 (CSCO, 105-106), p. 316-318 y 240-241.
9. BO III, p. 192.
10. En esto coinciden F. Nau, *HA*, introducción (p. 8) y A. VÖÖBUS, *History of asceticism in Syriac Orient*, t. 3, Lovaina, 1988, p. 248.
11. *HM*, introducción, p. 53.
12. Como lo afirma en el siglo XIV el Patriarca Antonio IV « no es posible que los cristianos tengan una Iglesia sin emperador, ya que el Imperio y la Iglesia forman una comunidad muy unida y es imposible disociarlos », *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, II, 188-192, cf. *Russkaya Istoricheskaya Biblioteka*, VI, appendix 40, col. 265-276 ; cf. G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, París, 1996.
13. Para la relación entre la Iglesia nestoriana y la monarquía sasánida es instructivo el discurso del Abad Jorge de Monte Izla ante el Shah Kushraw II (J. B. CHABOT, *Synodicon...*, op. cit., p. 584-585) y durante el período abásida la carta del Católico Timoteo I a los monjes de Mar Marón. R. BIDAVID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée*, Ciudad del Vaticano, 1956, texto p. 652, trad. p. 121.
14. Sin apelar al problemático término *cesaropapismo* – que dice más de la percepción occidental de la relación Estado/Iglesia en Bizancio, que de la misma concepción bizantina – ; G. DAGRON, *Empereur...*, op. cit.
15. J. KEE, « Typology and Tradition : Refiguring the Bible in Milton's *Paradise Lost* », *Semeia*, 51 (1990), p. 155.
16. A. K. HARKINS, « Theological Attitudes toward the scriptural text : lessons from the Qumran and Syriac exegetical traditions. », *TS*, 67/3 (2006), p. 498-499.
17. En el caso de Teodoreto, la aplicación de una exégesis tipológica transcurre entre el alegorismo extremo de Orígenes y la tradición antioquena, caracterizada por una desconexión absoluta entre los diferentes episodios dentro de la historia bíblica, característica principal de la exégesis de Teodoro de Mopsuetia ver D. KRUEGER, « Typological figuration in Theodore of Cyrrhus Religious History and the art of postbiblical Narrative », *JEChS*, 5/3 (1998), p. 393-419.
18. D. S. BERKELEY, « Misapprehensions of Christian typology in recent literature Scholarship », *Studies in English Literature*, 18/1 (1978), p. 3-12.
19. *HA*, p. 15 : 7-8.
20. *HA*, p. 17 : 8.
21. Ver Gen 2, 17.
22. R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975, p. 95-131.
23. *HA*, p. 17 : 1.
24. *HA*, p. 47 : 6.
25. *HA*, p. 22 : 5.
26. Miguel el sirio *Chronica* II, p. 481.
27. E. K. FOWDEN, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, University of California Press, 1999, p. 101-129.
28. *HA*, p. 28 : 12.
29. *HA*, p. 20 : 13 y p. 21 : 6.

30. Traducción de la Peshitta o vulgata siríaca.

31. Nau asume una confusión ya que las letras resh y dalath son muy similares y que ambos verbos son Aphel (causativo) con el sentido de « hacer habitar » y « hacer sumergir ».

32. Ver C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, Halle, 1928, p. 253 ; « Vita Rabulae » en J. J. OVERBECK, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi edesseni Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 194, 7 ; GREGORIOS ABU AL FARAJ BAR HABRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. y trad. latina J. B. ABBELOOS y T. J. LAMY, t. 2, Lovaina, 1877, col. 124, 13.

33. El LXVI de la Vulgata.

34. Ps 67, 3.

35. Ef 2, 14.

36. HA, p. 22 : 4-17.

37. HA, p. 21 : 15.

38. HA, p. 28 : 7-13.

39. HA, p. 47 : 8, cf. 46 : 2.

40. HA, p. 35 : 6-7.

41. Por ejemplo el día de su muerte HA, p. 45 : 16 a p. 46 : 3.

42. HA, p. 38 : 1.

43. Es decir « ser humano », cf. Lc 7, 28.

44. HA, p. 47 : 5-9.

45. Ver Ps. DIONISIO DE TELLHMARE, *Chronicon*, BO III 1, p. 193 ; GREGORIOS ABU AL FARAJ BAR HABRAEUS, *Chronicon...*, op. cit., col. 101.

46. P. BUC, « Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive », *Annales HSS*, 1 (1997), p. 63-92.

47. HA, p. 41 : 2-4, cf. Fil 3, 20.

48. Ver HM, p. 76 : 1-5, cf. W. H. C. FREND, *The rise of monophysite movement*, Cambridge, 1972. p. 295 ; J. B. SEGAL, « Mesopotamian Communities from Julian to the rise of Islam », *Proceedings of the British Academy*, 41 (1955), p. 138-139.

49. 1 Pedro 2, 9 ; HM, p. 84 : 16-17.

50. El pacto entre Dios y su pueblo hecho en Monte Sinaí.

51. EFRÉN DE NÍSIBIS, *Comentarium in Exodum* 19 (ed. CSCO, 152), Syr. 71, p. 149 ; R. MURRAY, *Symbols of Church...*, op. cit., p. 54.

52. Sin embargo debemos notar el lugar que ocupan los poderosos laicos como Gagriel de Sinjar protector de la ortodoxia como el victorioso y pacífico emperador Constantino ; HM, p. 75 : 16 y 76 : 1.

53. HM, p. 78 : 12-16.

54. HM, p. 85 : 4-6.

55. HM, p. 86 : 8-9.

56. Ps 47, 3-5.

57. Ps 47, 2-3 ; HM, p. 88 : 10-16.

58. Ps 97, 1-3.

59. Is 42, 10-11.

60. HM, p. 88 : 16 y 89 : 9.

61. 2 Reyes 19, 35-36 ; Is 37, 36-37 ; 2 Chron 32, 21-22.

62. J. M. OLIVIER, *Diodori Tarsensis Comentarii in psalmos*, Turnhout, 1980, p. 285-287.

63. HM, p. 65 : 13-14.

64. Sobre el contraste de los cleros nestoriano y monofisita ver J. B. SEGAL, « Mesopotamian... », op. cit., p. 137.

AUTOR

HÉCTOR R. FRANCISCO

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento